

謝靈運の『弁宗論』における「道家之唱、

得意之説」の解釈をめぐって

——竺道生との関連を中心に——

鵜 飼 光 昌

劉宋の文人、謝靈運（385～433年）は山水詩の大成者として中国文学史上極めて高い地位を与えられてきた詩人である。彼の詩における巧みな写生、完成された対偶表現は一時代を画すものであり、たとえば「白雲 幽石を抱き、綠篠 清漣に媚ぶ」の一句などは、同時代の詩人陶淵明の「菊を採る東籬の下、悠然として南山を見る」の一句とともに、古今の絶唱として広く人口に膾炙するものといえよう。さらにまたその格調正しい韻律を整えた作風は、齊梁詩に直結して近体詩育成の大きな力となったとされる。

謝靈運研究は、従来、主として詩の側面から行われてきた。謝靈運の文集は現在、散逸して伝わらないが、幸いにも『文選』、『詩紀』等はその詩の大部分が残されていることもあり、近くは黄節氏および葉笑雪氏による注釈等を手掛りとして、その詩風・用韻・対句法・六朝期特有の語彙の使用法などの諸方面から優れた論考が数多く発表されている。

謝靈運はこのように第一に詩人として著名な人物であるが、当時の南朝貴族の通例として仏教にも造詣が深い。

たとえば『金剛般若經』注釈事業や、慧嚴・慧觀等とともに北本『大般若涅槃經』四十卷を改修して南本『涅槃經』三十六卷を造り上げたことは、それを雄弁に物語るものであろう。

また廬山の慧遠や竺道生との関連も彼の思想形成を説明するうえで見過すことのできない事例である。慧遠と謝靈運との関係についてはさらなる精査が必要とされるのでここではふれず、この小論では、竺道生の頓悟成仏説に賛意を表わして撰述されたとされる『弁宗論』を取り上げたい。

この『弁宗論』は竺道生の頓悟成仏説の発表に触発されて、漢魏以来、思想界の大問題とされてきた「聖人になることは可能かどうか」、また「可能であるとすればいかなる方法によって聖人になるのか」という課題に謝靈運なりの解決を図ったものだと思われる。当時の儒教の考え方では、聖人は唯一絶対のものであって、孔子門下第一の弟子とされる顔回でさえ、あくまで賢人ととどまるものであり、聖人には及ばないとする考え方が支配的であった。一方、仏教では、漸悟と頓悟という悟りに至る方法についての論争はあるにしても、凡人、つまり衆生でも悟りに至ることが可能であるとされる。この儒教における聖人不可至論と、仏教における聖人可至論の両者を矛盾なく折衷しようと試みたところに謝靈運独自の思想の営為があるといえよう。

本論考は『弁宗論』の思想史における位置づけを論ずるものではない。それはいまの私が『弁宗論』の思想史上における役割、およびその後の展開を把握する能力を持たないことに起因するものであるが、思想を論ずる前に何よりも必要なのは『弁宗論』本文を確実に理解することであろう。先学の諸論考を参照すると、『弁宗論』の本文中、「余謂^{おも}えらく、二談は救物の言にして、道家の唱は得意の説なり」の一文に限ってその解釈がまちまちであることが看取される（注35参照）。私見によれば、この一文の解釈が『弁宗論』理解の根幹にかかわるように思われる。そこでこの小論では、まず『弁宗論』の訳注を行い、そののちさきの一文の意味するところについて考察を加

え、さらにその結果を踏まえて、『弁宗論』と竺道生の頓悟成仏説との相違がいかなる点にあるかを明らかにしたい。

一

テキストは『大正新脩大藏經』第五十二卷『広弘明集』卷第十八法義篇所収（大正 52・224・c（228・a））のものを使用する。句説は必ずしも大正藏經のそれには従わない。以下、原文、訓読、試訳、注釈の順に記す。

【原文】

辯宗論^①

同遊諸道人、並業心神道、求解言外。余枕疾務寡、頗多暇日、聊伸由來之意、庶定求宗之悟。

釋氏之論、聖道雖遠、積學能至、累盡鑒生、方應漸悟。^④

孔氏之論、聖道既妙、雖顏殆庶、體無鑒周、理歸一極。^⑦

有新論道士、以爲、寂鑒微妙、不容階級、積學無限、何爲自絕。^⑧

今去釋氏之漸悟、而取其能至、去孔氏之殆庶、而取其一極。一極異漸悟、能至非殆庶。故理之所去、雖合各取、然其離孔釋矣。余謂、二談、救物之言、道家之唱、得意之說。^⑩敢以折中自許、竊謂新論爲然。聊答下意、遲有所悟。

【訓読】

辯宗論^①

謝靈運の『弁宗論』における「道家之唱、得意之説」の解釈をめぐって

同遊の諸道人は、並びに心を神道に業とし、解を言外に求む。余、疾に枕して務め寡なく、頗る暇日多し。聊か由來の意を伸べ、庶わくは求宗の悟を定めん。

釋氏の論は、聖道遠しと雖も、學を積めば能く至る。累盡き、鑒生ずるには、方應に漸悟すべし。

孔氏の論は、聖道既に妙にして、顔と雖も殆んど庶きのみ。無を體し、鑒周ねからんには、理、一極に歸す。新論の道士有り。以爲えらく、「寂鑒、微妙にして、階級を容れず。學を積むこと無限なるも、何為れぞ自ら絶たんや」と。

今、釋氏の漸悟を去りて其の能至を取り、孔氏の殆庶を去りて其の一極を取る。一極は漸悟に異なり、能至は殆庶に非ず。故に理の去く所は、各おの取るを合すと雖も、然れども其れ孔・釋を離る。余、謂えらく、二談は救物の言にして、道家の唱は得意の説なりと。敢て折中を以て自ら許すも、竊に新論を謂いて然りと爲す。聊か下意に答え、悟る所有るを運たん。

【試訳】

根本の道理を述べる論^①

ともに（永嘉の山水に）遊んだ沙門の方々は、心を超越的な宗教の世界に掛けることに務め、解脱を言葉に述べえない所に求めておられる。この私は病に臥せて務めも少なく、暇を持てあます日が多いために、かねてから考えていたことを今しばらくここに述べ、いかにして悟りに至るかを明らかにしたいと思う。

釈氏の論によれば、聖道は、はるかかなたにあるとはいえ、學問を積み重ねてそこに至ることが可能であり（能至）、累が尽き、鑒が生ずるといふのだから、（聖道に至るには）學問・修行により段階的に到達する方

法「漸悟」^④によるべきだということになる。

(一方) 孔氏の論によれば、聖道は奥深く玄妙なものであって、(孔子門下第一の弟子といわれる) 顔回といえども、(聖人の境地には) 限りなく近い「殆庶」^⑤というにとどまり、無を体得して鑒が周ねく行きわたり(聖人となるには)、理が分割を許さぬ極限の境地「二極」に帰入しなければならぬ。^⑦

新論の道士^⑧(竺道生)は、「寂鑒^{さとり}は、はかりしれないほど深く玄妙なものであって、学問・修行によって段階的に到達する方法「階級」を許すものではない。たとえ限りなく学問を積んだところで、(主客の対立差別を前提とする学問という手段によるかぎり) 自らを(有為の世界から) 絶^たちきり、(解脱を得ることはできない)」^⑨といっておられる。

いまかりに釈氏については漸悟を退けて能至を取り、孔氏については殆庶を退けて一極を取るものとする。(してみると) 一極は漸悟とは異なり、能至は殆庶ではなくなる。それゆえ究極的な真理の目標とするものは(釈氏の能至と孔氏の一極という両者の優れた部分を) それぞれ取って、一つに合わせたものではあるが、(漸悟と殆庶を退けるという点において)、釈氏と孔氏(の本来の論)を離れたところに存在するのである。思うに(釈・孔二家の論における) 漸悟と殆庶「二談」^⑩は、広く大衆を救う「救物」ものであり、道家の提唱にかかるところは、「意を得る」「得意」という(達人が人生の理を体得することを目指した)ものである^⑪。(そこで二談、すなわち釈・孔二家における漸悟および殆庶と、道家の提唱にかかる得意とを) 折衷することを私はあえて認めはするけれども、こころひそかに(漸悟を捨てさるという竺道生師の) 新論に賛意を表わすものである。私の意見に対していささか論議をお願いして、さとりたものだと期待している。

注

- ① 『弁宗論』撰述の時期は通例、謝靈運が永嘉の太守であった期間、すなわち永初三年（四二二）から景平元年（四二三）秋までの間であったとされる。ここでもそれに従う。時に靈運、三十九歳である。楊勇「謝靈運年譜」（『饒宗頤先生南遊贈別論文集』一九七〇年）参照。
- ② 神道 『易』觀卦の象辭に、「觀天之神道而四時不忒、聖人以神道設教而天下服矣」とある。『疏』に、「神道者、微妙無方、理不可知、目不可見、不知所以然而然、謂之神道」と記す。超越的な心の世界を言う。ここでは「仏道」のこと。
- ③ 枕疾務寡、頗多暇日 永嘉時代の靈運の詩に、「臥病對空林」（登地上樓）、「衰疾忽在斯」（遊南亭）、「臥疾豐暇豫」（齋中讀書）と述べ、病について言及しているのも『弁宗論』の記述と一致する。
- ④ 漸悟 学問修行によって順序を踏みつつ段階的に悟りへと到達すること。後述する。
- ⑤ 雖顏殆庶 『論語』先進篇第十一に、「子曰、回也其庶乎、屢空」とあるのに基づく。また『易』繫辭伝下に、「子曰、顔氏之子、其殆庶幾乎、有不善、未嘗不知、知之未嘗復行也」とある。
- ⑥ 體無 聖人となるためには「無」を体得しなければならぬとする考えは、老莊の原理を儒教に応用したもので、玄学が一世を風靡した当時にあつてはひとり靈運のみに特徴的な思想とするにはあたらぬ。後述。
- ⑦ 理歸一極 後述する。
- ⑧ 新論道士 竺道生を指す。宋の陸澄の『法論目錄』第九帙に、「沙門竺道生執頓悟、謝康樂靈運辯宗述頓悟」（『出三藏記集』所収 大正55・84・b）とあり、さらに梁の劉之遴の『弔僧正京法師亡書』に、「頓悟雖出自竺道生公、弘宣後代、微言不絕、實賴夫子」（『広弘明集』所収 大正52・276・a）と記される。頓悟義の創始者竺道生を「新論道士」と呼んだものであろう。
- ⑨ 寂鑒微妙、不容階級、積學無限、何爲自絶 竺道生の新論、頓悟成仏説の悟りにおける段階の否定の側面を言ったもの。後述。
- ⑩ 二説 釈・孔二家の論における漸悟と殆庶を指すと理解したい。注28参照。
- ⑪ 道家之唱、得意之説 この解釈が『弁宗論』理解のキーポイントになろう。後述する。

本文の訓読をあげつつ、さらに若干の解説を加え、論旨の展開を追ってみることにしたい。

「同遊の諸道人は、並びに心を神道に業とし、解を言外に求む。余、疾に枕して務め寡なく、頗る暇日多し。聊か由來の意を伸べ、庶わくは求宗の悟を定めん」。

『弁宗論』の序とも言うべき部分である。「同遊の諸道人」とは、靈運とともに永嘉の山水に遊んだ沙門のことであり、具体的には法昂・僧維・慧驍の三人を指すのであろう。^⑨『弁宗論』に続く「諸道人王衛軍問答」では、靈運の『弁宗論』に対してこの三人が次々と論難を加え、靈運がそれに対して反論、さらに法綱・慧琳・王弘が論争に加わり、最後に論争に決着をつけるかたちで竺道生が登場することになる。

「余、疾に枕して務め寡く、頗る暇日多し」——この論が書かれた永嘉大守時代、靈運はしばしば病について言及している。たとえば「痾に臥して空林に對う」(「登地上樓」詩)、「衰疾 忽ち斯に在る」(「遊南亭」詩)、「疾に臥して 暇豫 豊かなり」(「齋中讀書」詩)など。ところが『宋書』本伝によれば永嘉郡における彼の生活を描写して次のように言う。「郡に名山水有り。靈運の素より愛好する所なり。出でて守となり既に志を得ず。遂に意を肆^{はし}にして遊邀し、徧く諸縣を歴^へ、動もすれば旬朔を踰^やゆ。民間の聽訟、復た懷^{おも}に關^かけず。至る所輒^{すなわ}ち詩を爲り、詠じて以て其の意を致す」。靈運がさきの詩に自ら述べるように病みがちであったならば、「意を肆にして遊邀し、徧く諸縣を歴、動もすれば旬朔を踰ゆ」というような行動に出られるものかどうか。いささか疑問である。靈運の記述を取るか、あるいは『宋書』の記載を取るか、判断に苦しみむところであるが、靈運のおかれていた当時の政治状況を考えることが、理解の一助となるのではないか。

④ 謝靈運は東晋きつての名族といわれる謝家に生まれ、自身もまた「文章の美、江左に逮たぶものなし」(『宋書』本伝)とまで称賛された人物であり、さらにまた康樂公の爵位は靈運の祖父謝玄が淝水の戦いのおり、前秦苻堅の南侵軍を打ち破り、淮河流域以南を氏族の統治から救った功績により与えられたものであって、靈運の誇りとするところであった。ところが、元熙二年(四二〇)、東晋王朝篡奪に成功した劉裕は国号を宋と定め、年号も永初と改めるとともに、詔を発し、徐羨之・王弘・檀道濟等の建国の功臣を要職につけた。一方では晋朝に仕えた旧勢力に対して厳しい処置をもって臨む。謝靈運については、「高祖(劉裕)命を受くるや、公爵を降して侯と爲す。食邑五百戸。起ちて散騎常侍となり、太子左衛率に轉ず」(本伝)とあり、公から県侯に爵位を下げられ、食邑も三千戸から五百戸に減らされるという処置がとられた。靈運にしてみれば謝家に取りつづさなかっただけでもよしとしなければならぬところであるが、『宋書』本伝に、「靈運は、性たる褊激あつにして、禮度を忿あやまること多し。朝廷、唯だ文義を以て之に處し、實に應ずるを以て相許さず。自ら謂えらく、『才能、宜しく權要に參ずべし』と。既に知られずして、常に憤憤たるものを懷く」とあるように、詩文の才能をもつてのみ自らを遇し、政治の權要には決して参加させようとしないう新朝廷に対して憤懣ふんやるかたない思いを抱くにいたる。そこで靈運は、顔延之・慧琳とともに劉裕の第二皇子劉義真的幕下に加わる。義真があわよくば即位することにでもなれば、執政として權力をふるいたいという野望があつてのことであろう。義真が、「少くして文籍ぶんせきを好」んだことも手伝つて、文人として名高い靈運は厚く処遇され、義真をして「志を得るの日、靈運・延之を以て宰相と爲し、慧琳を西豫州の都督と爲さん」(『宋書』義真伝)とまで言わしめたと伝えられている。

ところが永初三年(四二二)に武帝劉裕が崩じ、劉義真とは腹がいの兄弟である皇太子の劉義符、すなわち少帝が即位すると、中央の実権は徐羨之・傅亮・檀道濟・謝晦らの重臣に握られるにいたる。執政徐羨之らの策謀に

よつて義真は庶人に降されて新安郡に移され、少帝も退位を迫られる。兩人とも後に惨殺されるのである。重臣に對して、「異同を構扇し、執政を非毀す」（本伝）という行動に出た謝靈運にも当然累が及び、永嘉（温州）の太守に左遷されることになる。この時期に書かれたのが『弁宗論』であつた。

そこで靈運を取り卷くこのような敵しい情勢を念頭におきながら先きの「疾に枕して務め寡く、頗る暇日多し」という靈運の記述と、「意を肆にして遊邀し、徧く諸縣を歴、動もすれば旬朔を踰ゆ」という『宋書』の記載の矛盾を考えてみたい。

執政徐羨之等の策謀によつてはからずも劉義真のもとを離れ、永嘉の太守に左遷された謝靈運にとつて、年来の宿願ともいえる政治の権要に参加する道はもはや閉されたといつてもよい。彼の心には当然、失意と苦惱が激しくうずまいていたであらう。その傷心を癒すために靈運は山水跋涉を試みる。それが『宋書』に言う「意を肆にして遊邀し、徧く諸縣を歴、動もすれば旬朔を踰ゆ」という表現になつたのであらう。続いて「民間の聽訟、復た懷に開けず」とあるように政務に励む気持など靈運にはもはやなくなつていたのかもしれない。いわば職務怠慢である。しかし一旦、心を許した友に書を致す場合、「私は太守の政務に励む気持もなく、ましてや民間の訴えなど意にも掛けません。それゆゑ暇が多うございます」とはいかにも書きにくい。それゆゑ「疾に枕して務め寡く、頗る暇日多し」とでも書くより仕方なかつたのであらう。してみると、「疾に枕する」という靈運の記述よりも、「意を肆にして遊邀する」という『宋書』の記載の方がより事實に即していたと考える方が妥当であらうか。

それはさておき、現実的な政治への関心の喪失は往々にして人の心を永遠なるもの——靈運の言葉でいえば「求宗の悟」——に向わせることになる。「聊か由來の意を伸べ、庶わくは求宗の悟を定め」ることが、當時、謝靈運にとつて最大の関心事になりつつあつたのかもしれない。そして以下、本論に入ることになる。

「釋氏の論は、聖道遠しと雖も、學を積めば能く至る。累盡き、鑒生ずるには、方應に漸悟すべし」。

釈氏の論によればたとえ悟りがはるかかなたにあるとはいへ、學問を積めばそこに至ることは可能だ〔能至〕とされる。そして累が滅尽され悟りの鑒が生じるには、學問修行の順序を踏みつつ段階的に悟りに到達するという手段

——〔漸悟〕によるべきだ、とある。やや時代が降るが『涅槃』及び『法華』の學を竺道生から受けたと思われる南齊劉虬はこの漸悟を説明して、

漸を立つる者は、萬事の成るは漸有らざる莫きを以てす。堅氷は霜を履むに基つき、九（土）の成るも土を累ぬるより作る。學人の空に入るや、未だ符を圓にせずと雖も、譬えば木を斬るに寸を去れば寸無く、尺を去れば尺無きが如く、三空、稍登れば、寧んぞ漸に非ざらんや。（立漸者、以萬事之成莫不有漸、堅氷基於履霜、

九（土）成作於累土、學人之入空也、雖未圓符、譬如斬木、去寸無寸、去尺無尺、三空稍登、寧非漸耶）^③

と述べているのは参照されてよいであろう。ともあれ、謝靈運の議論によれば、インドの伝統では聖人になること、つまり悟りを得ることが可能だとすることを見逃してはならない。

「孔氏の論は、聖道既に妙にして、顔と雖も殆んど庶きのみ。無を體し、鑒周ねからんには、理、一極に歸す」。

一方、孔氏すなわち中華の論においては、『論語』先進第十一に、「子曰く、回や其れ庶きか。屢しば空なり」と述べられ、また『易』繫辭伝下に、「子曰く、顔氏の子、其れ殆んど庶幾からんか。不善有らば未だ嘗て知らずんばあらず。之を知れば未だ嘗て復た行わざるなり」とまで孔子の信頼が厚かったとされる顔回でさえ、絶対の存在である聖人の境地〔一極〕には殆んど庶い〔殆庶〕というにとどまる。徳行をもつて称えられ、孔子門下の中で最

も學問を好んだことで知られる顔回をもってしても、聖人の境地そのものには參入しえないというのである。裏を返せば顔回には遠く及ばない一般庶民にとって、聖人となることはほとんど不可能というに等しい。これが孔氏、すなわち中華の論である。

それでは聖人となるための必要な条件は何か。それはほかならぬ「無を體す」ことにある。かくのごとく孔氏、すなわち儒家の論に「無」を持ちだすことは、一見、奇異にも思われるが、それは老莊の原理を儒教に応用したもので、ひとり靈運のみに特徴的な思想とするには当らず、玄学が一世を風靡した當時にあつてはむしろ一般的な風潮でさえあつた。たとえば『世説新語』文学篇に王弼と裴徽の對話を載せて次のように言う。

王輔嗣(弼)、弱冠にして裴徽に詣る。徽、問いて曰く、「夫れ無なる者は、誠に萬物の資る所なり。聖人、肯えて言を致す莫し。而も老子、之を申べて已むこと無し。何ぞや」と。弼、曰く、「聖人は無を體す。無は又以て訓う可からず。故に言えば必ず有に及ぶ。老莊、未だ有を免れず、恒に其の足らざる所を訓う」と。(王輔嗣弱冠詣裴徽、徽問曰、「夫無者、誠萬物之所資、聖人莫肯致言、而老子申之無已、何邪」。弼曰、「聖人體無、無又不可以訓、故言必及有、老莊未免於有、恒訓其所不足」)

聖人は無を體得しており、それは言葉で説明することができないものだ、と説く。さらに降つて梁の皇侃の『論語義疏』にも先進第十一の「子曰く、回や其れ庶きか、屢しば空なり」の条の『疏』に、「賢人は無を體する能わず。故に幾に見われず。但だ庶幾して聖を慕いて、心、或いは時に虚なり」と述べ、賢人であるにとどまる顔回は無を體得することはできず、聖を慕うに止まるものだと言く。靈運が「顔と雖も殆んど庶きのみ」というのと軌を一にしよう。

そこで靈運の原文に戻れば、無を體得して鑒が周ねくゆきわたり、聖人の境地に到達するためには、「理、一極

に歸す」ことが必要になるとされる。それではここに言う「理」とはいかなるものであろうか。靈運の言う「理」が何に基づくかを考察するのは容易ではないが、当時、三玄の一つとして尊重された『易』説卦伝の「理を窮め性を盡して以て命に至る」という一節がやはり意識されていると考えられよう。降つて魏の王弼になると『論語』里仁第四の「子曰く、參よ、吾が道一以て之を貫く」の皇侃の『疏』に王弼の言を引いて

王弼曰く、忠とは情の盡なり。恕とは情を反して以て物に同じうする者なり。未だ諸を其の身に反して物の情を得ずんば有らず。未だ能く其の恕を全うして理の極を盡さずんば有らず。能く理の極を盡せば則ち物として統べざるは無し。極、二なる可からず、故に之をひと謂うなり。（王弼曰、忠者情之盡也。恕者反情以同物者也。未有反諸其身而不得物之情、未有能全其恕而不盡理之極也。能盡理極、則無物不統。極不可二、故謂之一也）

と述べているのが注目されよう。おそらく靈運の「理、一極に歸す」という言葉は、王弼の言う「能く理の極を盡せば則ち物として統べざるは無し」、あるいは「極、二なる可からず」とする理解を援用したものであろう。靈運と王弼の「理」に共通するのは、分割を許さず、しかも一つの極限に位置するものという意識である。

靈運自身の「理」の用例は『弁宗論』以外にも多く見うけられる。一例を挙げれば義熙九年（四一三）、靈運二十九歳の時に作られた『仏影銘』の一節には次のように述べられる。

追遘未已 追遘は未だ已まざるに

輪轉在已 輪轉は已れに在り

四縁雲薄 四縁は雲のごとくに薄く

五陰火起 五陰は火のごとくに起る

臺臺正覺 臺臺たる正覺は

是極。是理。 是れ極、是れ理なり。

動不傷寂 動くも寂かなるを傷わらず

行不乖止 行くも止まるに乖かず^⑬

大意を示せば以下になるうか。「三界を行きつもどりつして止まることがなく、輪廻のただなかに自分があるのは、四縁によって生滅を繰り返すわれわれの生存がひとむらの雲のごとく薄くはかないものであり、五蘊の化和合によってできたわれわれの身心が燃えさかる火のように刻々変化して止まることがないからである。ところが、うるわしき仏の正覺は究極であり真理であって、動くも寂かなるを傷わず、行くも止まるに乖くものではない。」

『弁宗論』においては孔氏、すなわち儒家における聖人の境地について述べ、『仏影銘』では仏の正覺について表現するという相違はあるにせよ、前者では「理、一極に歸す」といい、後者では「臺臺たる正覺は、是れ極、是れ理なり」と述べられることに注意したい。すなわち靈運の言う「理」とは、それが聖人であれ仏であれ、動・寂・行・止をすべて包括してしかも一なるものであり、時間的、空間的差別を超越した、究極的な真理を言うのである。^⑭

さて、以上で靈運の言う「釋氏の論」および「孔氏の論」の分析を終ったわけであるが、その最も重要な差違は釈氏においては聖道を得ることが可能であり、孔氏においては聖人になることが不可能だとする点にあった。孔氏の論において聖人になることが不可能であるなら、釈氏の論、すなわち漸悟を取れば事は簡単である。ところが、近年、新論の道士、竺道生が頓悟成仏説を発表し、漸悟を否定するに至る。

「新論の道士有り。以爲えらく、『寂鑒微妙にして、階級を容れず。學を積むこと無限なるも、何爲れぞ自ら絶たんや』と」。

悟りは、はかりしれぬほど深く玄妙なものであって、漸悟を許さない。たとえ限りなく學問を積んだところで、解脱を得ることはできない、と竺道生は説くのである。

当時の仏教界においては、學問・修行の順序を踏みつつ段階的に悟りに到達するという漸悟論が盛んであった。ところが竺道生は漸悟によって解脱を得ることは不可能だと主張する。なぜなら竺道生によれば真理は唯一無二のものであって、分割できないものだと言われるからである。分割不可能な真理を部分的に理解することはありえない。真理は悟るか悟らないかのいずれかでなければならぬ。したがって部分的に真理を理解するという漸悟はありえず、悟るならば一氣にすべてを悟るという頓悟のほかはない。

世俗一般の事象や學問を問題とした場合、論理を積み重ね、徐々に理解の程度を深めることはなるほど有効であろう。しかし、一旦悟りということの問題とした場合、論理の積み重ねは用をなさず、あくまで體驗的直観による頓悟によらねばならないとするのである。

それでは次に、竺道生の頓悟説を成り立たせているものは何かを知る必要がある。道生の頓悟説を最もまとめた形で残しているのが以下に引用する陳の慧達撰とされる『肇論疏』の一節である。^⑪

第一竺道生法師大頓悟云、夫秤（稱）^⑫頓者、明理不可分、悟語照極、以不二之悟、符（符）^⑬不分之理、理智悉（兼）^⑭釋、謂之頓悟、見解名悟、聞解名信、信解非眞、悟發信謝、理數自然、如菓就自零、悟不自生、必籍信漸、用信僞（伏）^⑮惑、悟以斷結、悟境停照、信成萬品、故十地四果、蓋是聖人提理今（令）^⑯近、使夫（行）^⑰者自強不見（息）^⑱、聞（問）^⑲、信從教生、設（教）^⑳非信是、義同市虎、答曰、信實解當眞、由說主所謬、聖聖相傳、

信教冥符、出苦累亡、豈同市虎難、舊云、空若漸見、若言佛性亦漸見、若言佛性平等非漸見者、空亦如是、豈得漸見、故知諸佛乃能悟耳、

訛誤が多く、意味の読解に困難を覚えるが、板野長八氏によれば、ここで注目されるのは以下の三点であるという。すなわち、「道生は第一に悟りは不二であるとして悟りに差等を認めず、又悟りは自然に生じないから信によって漸次に進むべきであるが、信にある間は未だ迷の世界にあるのであって、真の悟りではなく、悟が得られれば信は退くものであると云って、悟りに段階、過程を認めない。第二に不二の悟りを以て不可分の理に符合すべきものとして、悟りに於ては理又は一般に他を待つべきにあらざと主張して悟りに於ける対象を否定して居る。第三に、か様に悟りに於ける過程及び対象を否定する頓悟が可能であるのは、理が絶対不可分であり、仏性が平等無差別であって、空は部分的に得られるものではないからであると云う」^⑦。この三点によって道生の頓悟説の骨子は、ほぼ明らかにされると思われる。

さて『弁宗論』の本文に戻り、さらに論旨の展開を追っていこう。

「今、釋氏の漸悟を去りて其の能至を取り、孔氏の殆庶を去りて其の一極を取る。一極は漸悟に異なり、能至は殆庶に非ず。故に理の去く所は、各おの取るを合すと雖も、然れども其れ孔・釋を離る」。

今かりに釈氏の論においては竺道生によつてすでに否定された「漸悟」の手段を捨て去り、悟りに到達できるという「能至」の部分だけを取る。一方、孔氏の論については顔回でさえ聖人の境地には限りなく近いというに止まる「殆庶」という立場を捨て、分割を許さぬ唯一無二の境地「一極」だけを問題とする。釈・孔二家の論において問題のある「漸悟」と「殆庶」を捨てさろうというのである。そうすれば「一極」に「能至」できる。

それゆゑ「理の之く所」、すなわち究極的な真理の目標とするところは、「能至」と「一極」という両論の優れた部分のみを取りさえすれば良いのであるが、「漸悟」を排し、「殆庶」を退けるという点において釈・孔二家の本来の立場から離れたところに存在することになってしまう。

そのうえこのように釈・孔二家の論における悟りへの到達のための実践方法とも言うべき「漸悟」と「殆庶」が除かれてしまうと、凡愚の者にとっては悟りへと至る手だてが何も残されないことになりはしないか。孔氏の論における「一極」に及ぶことはもとより不可能であるばかりか、学問・修行によって漸次に悟りへと参入するという「漸悟」の手段さえも閉されることになるからである。凡愚の者、すなわち一般大衆を救う何らかの方法が講じられなければならない。そこで謝靈運は考える。

「余、謂えらく、二談は救物の言にして、道家の唱は得意の説なりと。敢て折中を以て自ら許すも、竊に新論を謂いて然りと爲す。聊か下意に答え、悟る所有るを遅たん。」

さきほど捨て去った「漸悟」と「殆庶」の二談は、一般大衆にも実行可能な学問修行を積むという順序を踏んだ方法を取るという点において、広く大衆を救う「救物」という観点に立つものであらう。一方、道家の提唱にかかるところは、「意を得て（言を忘る）」「得意（忘言）」という達人が人生の理を体得することを目指したものである。（すなわち漸悟・殆庶が素人を相手にするのに対して、「道家の唱」は玄人向きの教えだとする理解である）。そこでわたくし謝靈運は一般大衆救済のために、大衆でも実行可能な「救物の言」——すなわち「漸悟」および「殆庶」の方法と、達人のみに可能な道家の提唱による「得意」の方法との折衷をあえて認めはする。しかし大衆の救済という観点から離れて、私自身の悟りの方法を問題にした場合、やはり竺道生師が提唱された新論、すなわち頓悟成

仏説に賛意を表わしたい、というのである。そしてこの考えに対する批評を求める形で『弁宗論』は終わっている。

『弁宗論』の最終的な結論として頓悟によって真理に到達できればそれにこしたことはないが、それが不可能な大衆のために次善の策として「二談」、すなわち「漸悟」および「殆庶」と、「道家之唱、得意之説」との折衷が試みられるわけである。この両者の折衷の意味するところを考える前に、「二談」と折衷される「道家之唱、得意之説」は具体的に何を指すかを考えることが重要になってくるであろう。というのはここに言う「道家」を文字通り老莊思想を奉ずる人々の意と取る説と、沙門——より具体的には竺道生を指す——と取る説があつて（注35参照）、どちらの説を採用するかによつて、『弁宗論』の意味するところはかなり大きな隔たりが生じてくる。なぜなら、前者の解釈を採用すれば、「二談」と折衷されるのは老莊思想だということになり、後者を採用すれば、「二談」と折衷されるのは竺道生の提唱する頓悟成仏説だということになるからである。このように「道家之唱、得意之説」の解釈は『弁宗論』理解の根幹にかかわることなので、以下、やや煩瑣にわたるが考証を試みたい。

⑫ 具体的な考証については湯用彤氏の『漢魏兩晉南北朝
仏教史』下冊44頁（中華書局 一九八三年）参照。

⑬ 以下、靈運の伝記については小尾郊一氏の『謝靈運
——孤独の山水詩人』（汲古書院 一九八三年）所収「謝
靈運の生涯」を参照した。

⑭ 『出三藏記集』卷第九「無量義經序」（大正55・68・b）

⑮ 『広弘明集』卷第十五仏徳篇所収（大正52・199・b）

⑯ 竺道生の『妙法蓮華經疏』方便品の、「理唯一極、言
符乎理」（『続蔵経』新文豊版第150冊・806頁下）、「佛爲一
極、表一而爲出也、理苟有三、聖亦可爲三而出、但理中

無三、唯妙一而已」（前同、807頁下）等の思想も、靈運
の「理歸一極」の表現と何らかの関連を有するものと思
われる。

⑰ 『続蔵経』第150冊・858頁上

⑱ 中西久味氏「謝靈運と頓悟」47頁（森 三樹三郎博士
頌寿記念『東洋學論集』朋友書店 一九七九年）の意見
に従い、「秤」を「稱」に改める。

⑲ 湯用彤氏前掲書下冊41頁に従い、「苻」を「符」に改
める。

⑳ 中西久味氏前掲論文に従い、「兼」に改める。

- ②① 湯用彤氏前掲書に従い、「僞」を「伏」に改める。
 同右。「今」を「令」に改める。
 ②② 同右。「夫」を「行」に改める。
 ②③ 同右。「見」を「息」に改める。
 ②④ 湯用彤氏「竺道生与涅槃学」53頁(『国立北京大学季刊』3卷1号)に従い、「聞」を「問」に改める。
 ②⑤ 同右。「設」を「教」に改める。
 ②⑥ 板野長八氏「道生の頓悟說成立の事情」128頁(『東方学報』東京第七冊 一九三六年)
 ②⑦ ここに言う「二談」を従来の諸說のように、釈・孔二家の論そのものを指す、あるいはまた二家の論において「漸悟」と「殆庶」を捨てさったあとに残る「能至」と「一極」を指すと解釈すると、「二談」の下句「救物

之言」との繋がりが悪くなりはいないか。というのは、順序次第を踏んで目標に近づくという「漸悟」によつて悟りに「能至」できるとする釈氏の論は、いわば誰にでも実行可能な方法であるから、それを「救物之言」、すなわち大衆を救う教えと取ることはなるほど可能であろう。しかし一方、聖人の境地「一極」は学問・修行によつて限りなくそこに近づきえるにしても「殆庶」、聖人の境地そのものに参入することは不可能だとする孔氏の聖人不可学不可至の論を、大衆を救う教えであると理解することは難しい。やはり「二談」は、釈・孔二家の論から「能至」と「一極」という一半を退けたもの、すなわち一般大衆にも実行可能な「漸悟」と「殆庶」を指すと考えたい。

三

まず、「道家之唱、得意之說」の上の句、「道家之唱」について考えてみたい。「道家」の語が老莊を指すのか、それとも沙門を指すのかについて言及する前に、「道教」という用語の持つ歴史を考えてみると理解に便であらう。^{②⑧}

「道教」という語はもともと「道」の「教」の意であり、普通名詞として用いられたものであった。従つて今日で言う儒・仏・道の三教のいずれをも指す可能性を持つ。文献に現われる最初の用例は『墨子』非儒篇の「儒者、

以て道教と爲す」という記述であり、この場合の「道教」は「道についての教え」という普通名詞として用いられ、具体的には儒教を指している。

また「道教」が仏教を意味する場合もあり、その用例は仏陀跋陀羅・宝雲の共訳とされる『無量寿經』に求められる。「諸もろの佛の国に遊んで、普く道教を現じ、其の修する所の行、清淨にして穢れ無し」(大正12・266・a)とあるのがその例であって、この外にも漢訳仏典には仏教を「道教」と呼んだ例が数多く存在する。

それでは今日のように神仙説と民衆信仰が結合した宗教体系を「道教」と呼ぶようになったのはいつごろかといえ、六期末期、北周の武帝の建德二年(五七三)に発せられた詔勅(『周書』武帝紀)に、「羣臣及び沙門・道士等を集め、帝は高座に升起、三教の先後を辨釋し、儒教を以て先と爲し、道教を次と爲し、佛教を後と爲す」とあるのが、その一応の指標となろう。こうして見てくると「道教」という語が「道の教え」という普通名詞から出発し、それが具体的には儒教を意味したり仏教を意味したりしながらも、六期末期以降、今日という儒・仏・道三教のなかの道教を指すようになったことが知られよう。

そこで当面の問題である「道家」の語について考えてみたい。

「道家」とは言うまでもなく、『史記』礼書に「孝文、道家の學を好み、以爲えらく、繁禮飾貌は、治に益なし」と述べるように、諸子百家の一つである「道家」、すなわち老莊思想を奉ずる人々を指すことは自明のことであろう。しかし「道家」が常にこの意味に使われるとは限らない。用例を見てみよう。

(1) 道家者流、蓋出於史官。(班固『漢書』藝文志)

(2) 問曰、道家云、堯・舜・周・孔・七十二弟子、皆不死而仙。佛家云、人皆當死莫能免何哉。(牟子『理惑論』)

大正52・6・c)

(3) 儒者所愛者、勢利也。道家所寶者、無欲也。(葛洪『抱朴子』內篇 明本 卷第十)

(4) 夫沙門服章法用、雖非六代之典、自是道家之殊制、俗表之名器。(慧遠『答桓玄書』『慧遠研究』遺文篇83頁)

(5) 今道家之言、世之所迂、無以云焉。(宗炳『明仏論』 大正52・13・c)

(6) 淨居塵外、道家所先、功緣冥深、匪尚華道。(魏収『魏書』積老志)

(7) 儒墨之迹見鄙、道家之言遂盛焉。(房玄齡・李延寿等撰『晉書』向秀伝)

ここに挙げた諸例のうち、(1)(2)(3)(7)はいずれも老莊の意味で「道家」という言葉が使われている。しかし一方、謝靈運と同時代の慧遠や宗炳の使う「道家」の語、および北齊魏収の『魏書』積老志中に見える「道家」の語(4)(5)(6)は、前後の文章から類推するといずれも仏教で言う僧侶、すなわち沙門を指すと考えられる。このように慧遠や宗炳や魏収が「道家」を沙門の意で使っているとすれば、靈運の言う「道家之唱、得意之説」の「道家」も、やはり同じく沙門の意味で使われているという可能性は否定できないであろう。

それでは次に「道家之唱、得意之説」の下句、「得意」の語を吟味してみたい。

「得意之説」とは、『莊子』外物篇に以下のように言うのに基づいている。

荃は魚をとらえるための道具である。魚をとらえてしまえば、荃のことは忘れてしまうものだ。蹄は兔をとらえるための道具である。兔をとらえてしまえば、わなのことは忘れてしまうものだ。ことばというものは、意味をとらえるための道具だ。意味をとらえてしまえば、ことばに用はなくなるのだから、忘れてしまえばよい。私^③は、ことばを忘れることのできる人間を捜し出して、ともに語りたいものである。(荃者所以在魚、得魚而忘荃、蹄者所以在兔、得兔而忘蹄、言者所以在意、得意而忘言、吾安得夫忘言之人、而與之言哉)

言語や文字にとらわれる愚かさを説いたものとして有名な文章である。「得意」の出典がこのように明白に『莊子』

に求められる以上、「得意之説」の上の句、「道家之唱」も、当然、「老莊の学派に属する人々の提唱するところは……」と解釈するのが普通であり、「道家」を沙門と解する余地はないかのように思われる。しかし、「意味をとらえてしまえば、言葉に用はない」という本来の意味から敷衍して、真理に到達してしまえば、そこに到達するに至った手段など忘れ去られてしまうものだ、の意で「得意忘言」あるいは「筌蹄」の語が使われるようになる、「得意」をめぐる『莊子』外物篇の思想は、僧侶たると士大夫たるとを問わず、玄学が一世を風靡した六朝時代に極めて多用されるようになる。たとえば魏の王弼が『易』を注釈するうえで、漢代の象数の学を批判するためにこの「得意」の思想を援用し、さらに東晋の支遁の『大小品对比要抄序』に、「宜しく之を筌表に求め、之を玄外に寄すべし」（『出三蔵記集』所収 大正55・56・a）と述べ、さらに僧肇の『肇論』に、「庶わくは悋道の流、幽途を髣髴し、情を絶域に託して、意を得て言を忘れ、其の非有・非無を體せんことを」（大正45・59・b）と説かれるがごとくである。そしてさらに見落してはならないことは、この『莊子』に基づく道家的色彩の濃い「得意」の思想を、竺道生も自己の仏教教義の中に取り入れていることである。『出三蔵記集』の道生伝に、

義熙五年（四〇九）、都に還り、因に京師に停る。遊學積年、備に經論を總べ、龍樹大乘の源を妙貫し、兼て提婆小道の要を綜べ、博く異聞を以い、約するに一致を以てす。乃ち喟然として嘆じて曰く、「夫れ象は以て意を盡し、意を得れば則ち象、忘らる。言は以て理に寄き、理に入れば則ち言、息む。經典の東流する自り、譯人、阻りを重くし、文を守るの滞り多く、圓義を見ること鮮なし。若し筌を忘れ、魚を取れば、則ち與に道を言う可し」と。是に於て空有を校練し、因果を研思し、乃ち善不受報及び頓悟義を立つ。（義熙五年、還都因停京師、遊學積年、備總經論、妙貫龍樹大乘之源、兼綜提婆小道之要、博以異聞約以一致、乃喟然而嘆曰、「夫象以盡意、得意則象忘、言以寄理、入理則言息、自經典東流、譯人重阻、多守文滯、鮮見圓義、若忘筌取

魚、則可與言道矣」、於是校練空有、研思因果、乃立善不受報及頓悟義^⑤）

とあるのがそれである。ここに言う「譯人、阻りを重くし、文を守るの滯り多し」とは、訳語訳文の相違のみにとらわれて、仏教の真の目標とするところを見誤まることを指し、「圓義」を得るためには、「筌を忘れて魚を取る」こと、すなわち「意を得る」ことが必要であり、ここにおいて「空有（眞俗二諦）を校練し、因果を研思」した結果として、「善不受報」および「頓悟義」が立てられたとある。すなわち竺道生の頓悟成仏説の成立において、「得意」の言葉が重要な役割をはたしていることが知られよう。さらにこの「意を得る」ことは道生が『法華經』を注釈するうえにもやはり重要視されている。たとえば『妙法蓮華經疏』分別功德品に、

夫れ未だ理を見ざる時には、必ず須く言もて津うべし。既に理を見れば、何ぞ言を用つて爲さんや。其れ猶お筌蹄、以て魚菟を求めるがごとし。魚菟既に獲らるれば、筌蹄、何ぞ施さんや。若し一たび經を聞けば、頓に一生補處、或いは無生法忍に至る。理、固より無然にして、本と苟しくも無解なり。言、何ぞ加えんや。（夫未見理時、必須言津、既見乎理、何用言爲、其猶筌蹄以求魚菟、魚菟既獲、筌蹄何施、若一聞經、頓至一生補處、或無生法忍、理固無然、本苟無解、言何加乎）^⑥

と言うのがそれで、「まだ真理を見ていない時には、言葉による橋渡しを必要とする。しかしいったん理を見終つた時には、もはや言葉に用はなくなる。菟を得たあとの蹄、魚を捕えたあとの筌が不必要なのと同じである」との主張は、「得意」の語は使われていないにせよ、まさしく『莊子』外物篇によつたもので、さきにあげた『出三藏記集』の所伝は『法華經』を注釈するうえにも実証されているのを見出すことができる。

一般に真理の認識は、論理を積み重ねることによつて段階的にそこに近づくものと考えられるのが普通である。したがつて論理を積み重ねるためには必然的に言葉によらざるをえない。ところが、体験的な直観によつて一なる

真理に直入してしまえば、いままで必要だった言葉、すなわち論理は無用のものとして捨てられると竺道生は主張するのである。竺道生がこの頓悟の主張を『莊子』の「得意忘言」の語によって表現しえたのは、論理による真理への接近の否定という側面において、自己の新説と『莊子』の思想が軌を一にしたからにほかならない。降つて後世になると、不立文字を唱える禪家もやはり『莊子』に端を発する「筌蹄」の語を愛用するにいたる。このような現象は、後漢の初期に中国に伝来してより、さまざまに在来思想との葛藤を繰り返してきた仏教の中に、生来、論理を嫌う中国思想本来の特性が、次第に浸透していったことを物語るのではないか。その意味で、竺道生の頓悟説はその先駆的な役割を荷っているともいえよう。

それともあれ、『莊子』の「得意忘言」の説と竺道生の頓悟説との思想の均質性を思うとき、謝靈運の『弁宗論』における「得意之説」も直接に『莊子』の思想を指すものではなく、『莊子』の言葉を借りて竺道生の頓悟説を表現したものだと解することが可能になりはしないだろうか。

以上で、「道家」および「得意」の二語の考察を終ったわけであるが、ここでは「道家之唱、得意之説」の意味するところは、竺道生の頓悟説を指す可能性が強いことを指摘しえた。以下、さらにこの仮説の補強を試みたいと思う。

『弁宗論』に対する僧維の論難に謝靈運が再び反駁を加える「初答」の部分に、「得意」の語がもう一度使われていることに着目したい。この用例が「道家之唱、得意之説」の意味を最終的に決定するように思われる。

僧維問う。新論の法師、竺道生師によれば、「悟りの宗極は微妙であり、漸悟を許さない」という。（しかし）学問を積む者が、有をとことんまで窮めるにつれて、自然に無に行くこと、符契（わ）を合（あ）わせるがごとくであるとするなら、なにも無を言う必要はないではないか。（反対に）無によって有が尽されるのなら、これを漸

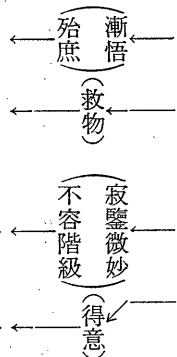
悟と言わざるをえないのではないか。(僧維問。承新論法師、以宗極微妙、不容階級。使夫學者窮有之極、自然之無有若符契、何須言無也。若資無以盡有者、焉得不謂之漸悟耶)

(謝靈運) 初答。そもそも累が尽きなければ無は得られず、累という弊害が尽きてこそ無が得られる。累が尽きれば無となること、まことに符契を合わせるがごとくではあるが、累を除こうとすれば(釈氏や孔氏の)教えに傍(そ)る必要が生じる。有の段階にある時は、學問を積んでいる状態であつて、悟りとはいえず、悟りはあるの表に存在するものであるから、學問という手段にことよせることによってそこに至るのである。ただ學問によつて段階的に到達するという方法「階級」は、愚者を教える方便にすぎず「教愚」、一氣に悟りに至ること「一悟」こそ、「得意」という(達人のための)教えなのだ。(初答。夫累既未盡、無不可得、盡累之弊、始可得無耳。累盡則無、誠如符契、將除其累、要須傍教。在有之時、學而非悟、悟在有表、託學以至。但階級教愚之談、一悟得意之論矣)

最後の一文、「階級教愚之談、一悟得意之論」に着目する。ここに述べられる「階級」「教愚」「一悟」「得意」の四語と同一の意味内容を持つ言葉を最初に掲げた『弁宗論』本文に求めると、「階級」は「漸悟・殆庶」に、「教愚」は「救物」に、「一悟」は「寂鑒微妙、不容階級」に、そして「得意」はそのまま「得意」に、それぞれ相当すると考えてさしつかえなからう。そしてここに『弁宗論』から抽出しえた「漸悟・殆庶」「救物」「寂鑒微妙、不容階級」「得意」という四つの概念を一文に織り込んだのが、いままで再々、問題としている「二談、救物之言、道家之唱、得意之説」という一文ではないだろうか。とすると「初答」の「階級教愚之談、一悟得意之論」と『弁宗論』の「二談救物之言、道家之唱得意之説」は同一の意味内容を具えていることになる。この關係を図示すると次のようになる。

〔初答〕 階級教愚之談、

一悟得意之論



〔弁宗論〕二談救物之言、道家之唱得意之說

〔初答〕の一文と〔弁宗論〕の一文は、同一の内容、つまり漸悟は愚者を教える一般大衆向きの教えであり、頓悟こそ「意を得て言を忘る」という達人のための教えだ、ということと言葉を変えて言ったにすぎないことが、この図によって知られよう。すると〔弁宗論〕における「道家之唱」は、「寂鑒微妙、不容階級」であり「一悟」すること、すなわち頓悟成仏説を指すにはかならない。そして「道家之唱」が頓悟成仏説を指すとすれば、当然そこに言う「道家」も、頓悟成仏説の首唱者、竺道生を指すものでなければならないことになる。

以上、「道家」および「得意」の語の持つ歴史的な背景から、今さきに述べた「初答」の一文と『弁宗論』の一文の対照の結果にいたるまで、これまで述べえた所をまとめると次のようになろう。

(i) まず「道家」の語については、他の用例の検討により、謝靈運と同時代の慧遠や宗炳の文章に「道家」の語を沙門の意味に用いる場合があり、謝靈運の使う「道家」の語もこの意味で使っている可能性が強いこと。

(ii) さきに引用した『出三蔵記集』道生伝および『妙法蓮華經疏』によって明らかのように、竺道生の頓悟成仏説の成立に、莊子・王弼の流れをくむ道家的色彩の濃い「得意」の思想が重要な役割をはたしている以上、謝靈運が

竺道生の頓悟説を祖述する場合にも、「得意」という言葉によって頓悟の本質を把握せんとしたことは十分考えられること。

(iii) 「初答」の一文と「弁宗論」の一文を対照することにより、「道家之唱」の具体的な内容は、「一悟」、すなわち頓悟説を指すこと。

右の三点を総合して考察すれば、『弁宗論』の「道家之唱、得意之説」とは、竺道生の提唱する頓悟成仏説を意味するという一応の結論を導き出すことができる。この結論が正しいとすれば「道家之唱、得意之説」の一文から、最終的に、「竺道生の主張（する頓悟成仏説）は、（言葉、すなわち論理を捨てさり、体験的な直観によって一氣に真意を把握するという、いわゆる）得意の説である」という解釈が得られることになる。

②⑨ 以下、「道教」の語の持つ歴史については森 三樹三

郎氏の「道教の発生過程について」（『佛教大学大学院研究紀要』第10号 一九八二年）を参照した。

③⑩ 『弁宗論』以外に謝靈運が「道家」の語を使った例が他に一つだけある。それは『曇隆法師誄』の「道家蹟近、群流缺遠」（『広弘明集』所収 大正52・266・c）というもので、「道家」の語義決定に有力な証拠となるべきものであろう。ここに言う「道家」もおそらく沙門を指すものと思われる。

③⑪ 森 三樹三郎氏訳『莊子』雑篇（中公文庫 一九七四年）による。

③⑫ 湯用彤氏『湯用彤學術論文集』（中華書局 一九八三

年）所収、『魏晉玄學論稿』の「言意之辨」参照。

③⑬ 大正55・110・c 111・a

③⑭ 『統藏經』第150冊・828頁上。

③⑮ 『弁宗論』における「道家之唱、得意之説」の解釈にいくばくとも言及している諸氏の論考を列挙すれば、次のようになる。

(a) 板野長八「道生の頓悟説成立の事情」36頁（『東方學報』東京第7冊 一九三六年）

(b) 福永光司「謝靈運の思想」33頁（『東方宗教』13・14合併号 一九五八年）

(c) 木全徳雄「謝靈運の『弁宗論』」2頁（『東方宗教』30号 一九六七年）

(d) 中西久味「謝靈運と頓悟」437頁（森 三樹三郎博士頌

寿記念『東洋學論集』朋友書店 一九七九年）

(e) 矢淵孝良「謝靈運山水詩の背景」135頁（『東方學報』

京都第56冊 一九八四年）

(f) 湯用彤『漢魏兩晉南北朝佛教史』下冊476頁（中華書局

一九八三年）

(g) 方立天『魏晉南北朝佛教論叢』182頁（中華書局 一九

八二年）

(h) 荒牧典俊「南北朝前半期における教相判釈の成立について」374頁（福永光司編『中國中世の宗教と文化』京都大学人文科学研究所 一九八二年）

(a)(b)(c)(d)(e)はいずれも「道家」を老莊と理解しておられるようであり、(f)(g)(h)は「道家」が竺道生を指すとして

四

前節で述べたように、「道家之唱、得意之說」が竺道生の頓悟成仏説を指すという理解のうえに立って、『弁宗論』後半に述べられる「二談」と「道家之唱」との折衷がいかなる意味を有するかについて、今いちど考察を加えたい。そこから『弁宗論』と竺道生の頓悟説との相違もおのずと明らかになるであろう。

謝靈運が『弁宗論』の後半に、「竊に新論を謂いて然りと爲す」と述べるように、彼が最も力点を置くのは竺道生の新論、すなわち頓悟成仏説に賛意を表わすことであつた。竺道生の頓悟説は体験的な直観によって真理に直入することを目的とする。そこでは刻苦勉強して經典を信受し、修行に励むことは、悟りの過程としてなるほど必要ではあるにしても、それが必ずしも仏果を得ることにただちにつながるとは限らない。むしろそのような手段に拘泥して本来の目的を見失うよりも、「三乗は威な蹄筌」であると達観し、「魚兔」である「般若」をめざして「一悟頓了」することこそ重要なのであつた。漸悟・殆庶は愚者を教える方便にすぎない（階級教愚之談）と豪語してはばかりぬ靈運にしてみれば、道生の頓悟説は智者向きの、わかるものだけわかつたという高踏的な論に見えたの

かもしれない。選ばれた者のみに可能な「得意」という方法によって人生の理を体得することこそ、士大夫たるものの本領だと考えた靈運にとって、道生の頓悟説はまさしく彼の意に適った教説だったのである。

ところで翻って考えてみると、頓悟を実践しえない凡愚の衆生に残された方法は、階段を上るように一步一步、目的に向う漸悟・殆庶の方法しかない。その方法によって確実に真理へと到達できるのなら、それもよからう。しかし新論の道士、竺道生の、「寂鑒微妙にして、階級を容れず。學を積むこと無限なるも、何爲れぞ自ら絶たんや」との宣言によって漸悟・殆庶の方法さえも閉される。なぜなら漸悟は論理による真理への接近という方法を取るが、論理を構成する学問や一般の知識というものは主客の対立差別を前提とする有の領域に属し、たとえその有を無限に積み重ねても絶対の無にはなりえないからであつた。つまり漸悟によるかぎり究極の道ないし理に限りなく接近しえるとしても、それはどこまでも道ないし理そのものにはならないのである。

頓悟はもとより不可能であり、漸悟・殆庶さえもこのように竺道生によって閉されるとなると、凡愚の衆生を救う手だてがなくなってしまうことになる。衆生済度のための何らかの方法が講じられなければならない。そこで謝靈運が試みたのは、「二談は救物の言にして、道家の唱は得意の説なり。敢て折中を以て自ら許す」こと、すなわち漸悟・殆庶「二談」と頓悟成仏説「道家之唱」との折衷という方法であつた。その意味するところは、漸悟・殆庶の方法を頭から否定するのではなく、始めは一步一步、漸悟、殆庶によって進んでいき、ある段階に達したら一気に質的転換をはかって真理へと直入するということであろう。漸悟・殆庶の状態はあくまで聖を學ぶという有の段階に止まるものであり、その有が究極の真理に冥合し、頓悟を可能ならしめるためには有から絶対の無への質的転換がなされねばならない。その質的変換が何によってなされるかは極めて重要な問題であつて、論議が尽されてしかるべき性質のものであるが、書簡形式という制約のためか『弁宗論』自体にはそれが明示されなかったために、

『弁宗論』に続く諸道人および王弘との問答のなかで、難者の質疑の的になっていくのである。

その論難の過程を詳述する暇を持たないが、最後の難者王弘の問いに対する靈運の解答は注目されてよいであろう。王弘は、「經典を信受することによって信が起つて累ぼんろうが伏されるとあなたは言われるが、信も累も心作用である点では同じであつて、心作用によって心作用を調伏しようにも、一倚一伏して終ることがない。累はいかなる方法によって滅尽されるのか」と問う。それに対して靈運は、「累ぼんろうが洗い清められる〔無漏〕という功は、もともと世俗の人々の善心よに資する。世俗の人々の持つ善心は五道のなか〔有漏〕にあるとはいへ三界の外に出て無漏に至ることができない。何晏は『冬日の陰』をいい、王弼もまた『遠きも必ずしも携はなれず』という。かりそめにこの言葉を借りて、仏果を得ることがそれほど遠いものではないことの譬えとしようと思う」（『答王衛軍問』と述べる。經典を信受することによって起る信——すなわち世俗の人々の持つ善心は、五道のなかにあり、あくまで迷妄の世界に属するものであるが、質的変換によつて三界の外へと超出し、無漏に至ることの譬えとして何晏と王弼の言葉を引用している。諸道人・王弘との間にかわされる複雑な論難を何晏・王弼の言を引くことによつて実質的に打ち切っていることを見逃してはならないであらう。何晏の「冬日の陰」は『列子』仲尼篇所引の『無名論』に見え、王弼の「遠きも必ずしも携はなれず」という言葉は『周易略例』の「明爻通變」に見える。何晏の『無名論』を例にとれば、何晏はここで、夏の太陽を仮に陽としても、夕方日が傾くと光が弱くなつて冬の太陽のごとく陰となり、冬の太陽を仮に陰としても、朝や昼の光は強く、夏の太陽のように陽となると説いている。陰陽は宇宙万物を生成・現象せしめる二つの相対的な根本原理であり、本来、相反するものであるが、陰極つて陽となり、陽極つて陰となつて循環・和合するものであることを述べたものであらう。謝靈運はこの何晏の言葉を借りて、有漏、すなわち迷妄の世界に属する世俗の人々の善心は、本来、無漏の世界とは相反すべきものではあるが、陰陽が循環し、和合す

るように、無漏の世界に通じて仏果を得ることができるとしたに違いない。すなわち有から無への転換は、謝靈運の場合、最終的には陰陽の循環に求められたことになる。

一方、竺道生の場合はどうか。彼は王弘の質問に答えて、「以爲く、苟くも若し不知ならば、焉んぞ能く信有らんや。然らば則ち教に由りて信ずるは、不知には非ざるなり。但だ彼の知に資れば、理は我の表にあるのみ。彼に資りて以て我に至る可くんば、庸んぞ日進に功無きを得んや。未だ是れ我知ならざれば、何に由りて入照に分有らんや。豈に外に見理するを以て、復た全く昧きには非ざるも、知、中よりせずして、未だ能照と爲らざるにはあらずや」〔答王衛軍書〕と説く。教によって信を起すことは、理が我の表にある状態であって、いまだ「悟」ではない。信より悟に至る質的変換は、「知、中よりすること、つまり仏性を開き現わすという見性成仏によって理と我との対立が冥合され、豁然として大悟することが可能になることを述べたものにほかならない。この一文によって道生の頓悟説には、悟りにおける段階の否定と、仏性の平等無差別という二つの側面のあることが知られるであろう。理の妙一と仏性の平等無差別を車の両輪のように密接不可分のものとして論を構成し、一連の論争を見事に収めているのは、頓悟説の創始者竺道生の面目躍如たるものであり、後に彼が北本『大般涅槃經』の訳出以前に一闡提成仏説を唱えて「孤明先發」の人と称賛される所以でもあったろう。

謝靈運も、「心に本と累無し」(僧維に対する「再答」とか、あるいは「物に佛性有り」〔答琳公難〕)と述べるように、頓悟義の側面である物性について若干言及するものの、最終的に陰陽の循環にその理論的根拠を求める点においては、道生の頓悟義の理解が不徹底であるとの諍りを免れない。しかし、漢魏以来支配的であった「聖人学ぶべからず、至るべからず」とする論を克服せんことを意図し、儒仏の折衷という新しい観点から独自の解決を図らんとしたこの『弁宗論』が五世紀初頭に書かれたことを勘案する時、その欠点は相殺されてしかるべきもの

であろう。なぜなら聖人不可学不可至の論が克服され、「聖人学んで至るべし」という強烈な自信が中国人に芽生えるのは、遠く宋学の出現を待たねばならなかったからである。

（附記）本論考は、『佛教論叢』第28号所収の拙稿「謝靈運の『弁宗論』における道家之唱の解釈をめぐって」に、大幅に加筆、訂正を加えたものである。

（仏教文化研究所助手）

